

# **A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO (*DE LIBERO ARBITRIO*) E EM SANTO ANSELMO (*PROSLOGION*)**

**Maria Manuela Brito Martins**  
Universidade Católica Portuguesa – Porto

Nos estudos anselmianos mais recentes tem-se verificado um renovado interesse pelas provas da existência de Deus, confrontando-as com as provas da existência de Deus em Santo Agostinho (354-430). Ressalta, portanto, destes estudos, a ideia de que há uma filiação da prova da existência de Deus de Santo Anselmo, em Santo Agostinho<sup>1</sup>. O mesmo se pode dizer dos estudos agostinianos que encontram ressonâncias e desenvolvimentos da tradição agostiniana em Santo Anselmo. Com efeito, podemos afirmar que Anselmo é uma das figuras mais representativas da transmissão da tradição teológica e filosófica agostiniana. Numa obra, recentemente editada, por Norbert Fisher, na Alemanha, e apresentada há cerca de duas semanas apenas, intitulada, *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, (*Agostinho: vestígios e reflexos do seu Pensa-*

---

<sup>1</sup> M. Antónia A. P. de Oliveira Braga, *As provas da existência de Deus em Santo Anselmo filiadas em santo Agostinho* [tese de licenciatura], Coimbra, Faculdade de Letras de Coimbra, 1946; A. Cicchetti, *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*. Roma, Editoriale Arte et Storia, 1951. K. Flasch, *Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologium und sein Verhältnis zum augustini-schen Neuplatonismus*, in *Analecta Anselmiana II*. Frankfurt am Main, 1970, pp. 1-43; Klaus Kienzler, "Zur philosophische-theologische Denkform bei Augustinus und bei Anselm von Canterbury" in *Anselm Studies, II. Proceedings of the Vth International S. Anselm Conference*. New York, Kraus International Publications, 1988, pp. 363-387; *Idem*, "Proslogion 1: Form und Gestalt" in *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093. Edited by D. E. Luscombe & G. R. Evans. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, pp. 38-55; *Idem*, "Das 'Proslogion'-Argument Anselms und die 'Confessiones' des Augustinus", in *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*. Edited by J. Zmr and V. Herold. Prague, Czech and Academy of Sciences, Institut of Philosophy, 1993, pp. 137-163.

mento) Bd. 1. *Von den Anfang bis Zur Reformation*. Hamburg, 2009, há um longo estudo, consagrado a Agostinho e Anselmo: *Fides und ratio bei Anselm und Augustinus* (1033-1109), onde o autor mostra claramente como “a inspiração augustiniana de Anselmo é evidente”<sup>2</sup>. Todavia, já é menos evidente, como, apesar desta inspiração, a formulação do pensamento anselmiano deve ou se inspira de Agostinho, relativamente às provas da existência de Deus.

Na verdade, devemos, antes de tudo, dizer que as provas de existência de Deus, que foram formuladas por Agostinho, de forma relativamente sistemática e com o intuito de expor racionalmente uma fundamentação da existência de Deus baseada na razão, encontram-se em duas obras: o *De Libero arbitrio*<sup>3</sup> e o *De vera religione*<sup>4</sup>. Com efeito, a exposição racional da existência de Deus, a partir da razão, só se encontra nestas duas obras, ainda que encontremos, outros textos, em que se verifica a justificação da ascensão da alma até Deus, como meio de se atingir o supremo ser e o supremo bem, ou ainda, que existam textos onde há uma procura de justificação, por via de analogias e da presença de Deus na criatura e na criação. No entanto, não são propriamente e formalmente uma prova da existência de Deus. Alguns desses textos e algumas dessas passagens podem ser encontrados quer no *De Trinitate*, VIII, 3, 4, quer

<sup>2</sup> N. Fischer (ed.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Band 1: Von den Anfängen bis zur Reformation. Hamburg, F. Meiner Verlag, 2009, p. 57.

<sup>3</sup> *Aurelii Augustini Opera, De Libero arbitrio*. Corpus Christianorum Series Latina, XIX. Turnholti, Brepols, 1970. Utilizaremos as seguintes traduções portuguesas: *O livre arbítrio*. Tradução do original latino com introdução e notas de António Soares Pinheiro. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998; *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001; *Oeuvres de S. Augustin. Dialogues philosophiques. De Magistro. De Libero arbitrio*. Introduction, traduction et notes par G. Madec. Paris, Desclée de Brouwer, 1976.

<sup>4</sup> *Augustini opera omnia De vera religione*, I, XXIX, 52 – XXXI, 58. Ed. J.-P. Migne. (PL 34 col. 145-148). E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, Vrin, 1969, p. 20, considera, que o *De vera religione* contém uma das provas mais completas da existência de Deus. Porém, não é esta prova que Gilson analisa na sua obra, mas antes, a que é apresentada no *De libero arbitrio*. Por outro lado, o *De vera religione* foi escrito antes do segundo livro do *De libero arbitrio*, por volta de 390, quando este foi escrito entre 391-395, o que nos leva a pressupor que Agostinho teria intenção de desenvolver mais esta prova. Por sua vez, Klaus Kienzler, no seu estudo, “Zur philosophische-theologische Denkform bei Augustinus und bei Anselm von Canterbury”, p. 367, afirma que é correcto considerar-se que há um maior paralelismo entre o *De libero arbitrio* e o argumento de S. Anselmo no *Proslogion*, ainda que este paralelismo não seja suficiente só por si: “Anselm hat offensichtlich die augustinische Vorlage auf eine bestimmte Weise radikalisiert. Man wird mit einigem Recht auf De libero arbitrio als die nächste Parallele zu Anselms Argument im Proslogion hinweisen. Aber diesen Parallele allein scheint mir nicht zu genügen”.

nas *Confessiones*, VII, 10, 16, cuja intenção real é procurar atingir Deus, a partir das criaturas e dos bens inferiores. Estamos, portanto, diante de uma metodologia, à maneira de uma ‘anabasis’, que é, essencialmente, platônica.

Uma outra característica específica destas duas provas é que elas se inserem na dialética do crer para compreender e do compreender para crer, tal como Agostinho a formula no *sermão* 43, 4 do *intellegam ut credam et crede ut intellegas*<sup>5</sup>, ou seja, estamos perante o tema central da relação entre a fé e a razão, que tão maravilhosamente bem está representada em Santo Anselmo. Daí que podemos claramente dizer que há uma perfeita sintonia entre o mestre hiponense o monge de Bec. Deve-se, portanto, essencialmente, a Santo Anselmo a orientação e fundamentação da dialética do ‘crer para entender’ fortemente aliada à tradição agostiniana, e que está patente, quer no *Monologion* e no *Proslogion*, quer no *Cur Deus homo*. Anselmo pretende, nesta última obra, responder a algumas razões que dizem respeito às questões (*rationes quaestionis de fide nostra*) da nossa fé<sup>6</sup>.

Indo ao encontro do que afirma Frederick Van Fleteren, no seu estudo sobre a influência de Agostinho em Anselmo, podemos afirmar que “a primeira demonstração da existência de Deus a partir da razão nos Anais do pensamento Cristão ocorre em Agostinho no *De libero arbitrio* II”<sup>7</sup>. Todavia, Agostinho não representa, propriamente, o símbolo da novidade, nesta matéria, na medida em que o pensamento antigo já tinha aberto o caminho a formas de demonstração, tais como as que se encontram em Platão e em Aristóteles, que, embora não sendo propriamente provas de demonstração da existência de Deus no sentido cristão, são, de facto, a primeira tentativa de demonstrar, por exemplo, no caso de Aristóteles, a ideia de um primeiro ser imóvel<sup>8</sup>, e no caso de Platão, a ascensão da alma até ao bem supremo, até à divindade<sup>9</sup>. De igual modo, encontramos em Plotino, esta mesma concepção, quando na primeira *Enéada* expõe o

<sup>5</sup> *Augustini opera omnia, Sermones*, sermo 43, 4. Ed. J.-P. Migne. (PL 38, col. 255): “Dicit mihi homo, intellegam, ut credam: respondeo, Crede, ut intellegas”.

<sup>6</sup> Obras Completas de S. Anselmo, *Cur Deus Homo*, I. Madrid, Editorial Católica, 1952 (Biblioteca de Autores Cristianos) p. 744: “Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatenus cuiusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem”.

<sup>7</sup> Frederick Van Fleteren, “Augustine’s Influence on Anselm’s Proslogion” in *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm’s Enthronement as Archbishop, 25 September 1093. Edited by D. E. Luscombe & G. R. Evans. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 2-20 e *Física*, VIII, 5, 256 a – 259 b.

<sup>9</sup> Platão, *República*, VII, 514 a – 534 c; *Fédon*, 102 a – 107 a.

processo de se atingir o ser divino, e na sexta, quando efectua uma descrição do Ser inefável<sup>10</sup>.

As influências e as afinidades entre Agostinho e o monge de Bec podem ser definidas sinteticamente de duas maneiras. A primeira diz respeito à similitude da linguagem utilizada por Santo Anselmo, e por conseguinte, no uso e na exploração de determinados conceitos afins e próximos da linguagem de Agostinho. Nessa utilização está o uso *ad sensum* ou *ad verbum*. A segunda concerne à metodologia<sup>11</sup> e à proximidade no uso dos princípios de formulação conceptual e racional, na exposição dos argumentos. Mas, sob este último ponto, ele tem sido mais descurado. Daí que alguns afirmem mesmo que encontramos em Anselmo as frases mais sugestivas que nos fazem regressar ao traçado de Agostinho, mas cujo trilho desaparece, antes mesmo que Anselmo o recupere<sup>12</sup>. Vamos tentar dar aqui uma perspectiva sobre estes dois aspectos.

### 1. Afinidades na linguagem

Logo no início do *Proslogion*, mais propriamente no *Prooemium*, onde Santo Anselmo expõe de forma sintética a intenção da obra, encontramos uma clara filiação no pensamento agostiniano, que o próprio título justifica como *Fides quaerens intellectum*. Na verdade, esta expressão encontra-se, ainda que não textualmente assim, no *De Trinitate*, IX, 1, e XV, 2<sup>13</sup>. Em qualquer destas duas passagens Agostinho articula o acto de procurar e de encontrar, como sendo processos do pensamento que se completam: o plano da fé e o plano da razão. Mas não é esta a única inspiração agostiniana no proémio. Na verdade, a expressão anselmiana: *Quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint* (“Deus existe verdadeiramente e que é o Sumo bem que não precisa de qualquer outra realidade, mas do qual todas as coisas precisam para existir”) encontra a sua origem numa outra expressão agostiniana que ocorre frequentemente em várias contextos das suas obras,

<sup>10</sup> Plotino, *Enéada*, I, 3, 1-4; I, 6, 7-9; VI, 5, 1-4.

<sup>11</sup> F. J. Thonnard, “Caractères augustiniens de la méthode philosophique de saint Anselme”, in *Spicilegium Beccense I. Congrès Internationale du IXe centenaire de l’arrivée d’Anselme au Bec*. Paris, Vrin, 1959, pp. 171-183.

<sup>12</sup> Ian Logan, *Reading Anselm’s Proslogion. The History of Anselm’s Argument and its Significance Today*. Oxford, Ashgate, 2009, p. 21.

<sup>13</sup> *Augustinus opera omnia, De Trinitate*, IX, 1,1. Ed. J.-P. Migne. (Patrologia Latina 42 col. 961): “Sic ergo quaeramus tamquam inventuri: et sic inveniamus, tamquam quaesituri”; *De Trinitate* XV, 2,2 (PL 42 col. 1058): “Fides quaerit, intellectus invenit; propter quod ait propheta: *nisi credideritis non intellegitis* (Is. 7, 9). Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit”.

onde Agostinho afirma a respeito de Deus, que Ele é aquele a quem “o bem nada lhe falta” (*nullum bonum indigens*), ou como afirma claramente nas *Confissões*: *Tu autem bonum nullo indigens bono* (“Tu, porém que és o Bem, não te falta nenhum bem”)<sup>14</sup>.

De igual modo, quando Santo Anselmo justifica este tipo de obra como um *exemplum meditando de ratione fidei* está bem próximo da linguagem de Agostinho que fala por sua vez quer de uma *exercitatio fidei*<sup>15</sup> quer de uma *exercitatio animae*<sup>16</sup>.

Na verdade, a relação intrínseca entre a fé e a razão implica necessariamente que haja um exercício da razão que encontra aquilo que a fé procura. A dinâmica desta fé incita a razão a encontrar. No capítulo 1 do *Proslogion*, Anselmo exprime este dinamismo quando declara, por sua vez: “Entra no recôndito aposento da tua mente, põe de parte todas as coisas, além de Deus e daquilo que te ajude a procurá-lo e, fechada a porta, procura-o. Diz agora, meu coração, todo o meu coração, diz a Deus: Procuro o teu rosto, Senhor, redobradamente o procuro. Portanto, agora, Senhor meu, ensina o meu coração sobre onde e como te procure, onde e como te encontre”<sup>17</sup>. Apesar das expressões *intra in cubiculum* e *clauso ostio* serem de origem bíblica, não deixa porém, de o serem também de origem agostiniana, na medida em que Agostinho utiliza a mesma citação bíblica, em vários contextos das suas obras, nomeadamente, nas *Confissões*<sup>18</sup> e nas *Enarrationes in Psalmos*<sup>19</sup>, querendo significar com

<sup>14</sup> Cf. *Confessiones*, XIII, 38, 53; *De genesi ad litteram*, IV, 16, 27; *Enarratio in Psalmum* LXV, 19; *Enarratio in Psalmum*, LXX, sermo II, 6; *Enarratio in Psalmum* CXXXIV, 4.

<sup>15</sup> *Augustini opera omnia De natura et gratia*, 23. Ed. J.-P. Migne. (PL, 44 col. 260): “Cur autem soluto per gratiam peccati reatu ad exercitationem fidei mors corporis maneat”.

<sup>16</sup> *Augustini opera omnia De vera religione*, 17 (PL 34 col. 136): “Jamvero ipse totius doctrinae modus, partim apertissimus, partim similitudinibus, in dictis, in factis, in sacramentis, ad omnem animae instructionem exercitationemque accommodatus, quid aliud quam rationis disciplinae regulam implevit? Nam et mysteriorum expositio ad ea dirigitur, quae apertissime dicta sunt”.

<sup>17</sup> *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, vol. I. *Proslogion*, I. Ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edinburgi, apud Thomam Nelson et Filios, 1946, p. 97: “«Intra in cubiculum» mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et «clauso ostio» quaere eum. Dic nunc, totum cor meum, dic nunc deo: «Quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro». Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat”. Seguiremos a seguinte tradução: *Proslogion. Seguido do Livro em Favor de um Insensato, de Gaunilo e do Livro Apologético*. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto, Porto Editora, 1996.

<sup>18</sup> *Sancti Augustini Confessionum libri XIII*. Edidit Lucas Verheijen. Corpus Christianorum XXVII. Turnholti, Brepols, 1981, X, 25, 36, p. 174: “Sed ubi manes in

elas uma ideia semelhante à de Anselmo, quando apela a que entremos no habitáculo do nosso coração de forma a contemplarmos melhor Deus.

O apelo em forma de *invocatio* que abre o primeiro capítulo, com a expressão: *Eia nunc homuncio*, exprime sob o impulso da procura e da fuga às ocupações e às múltiplas distrações, bem como às tumultuosas cogitações, o sentimento de pequenez, que esta palavra tão bem exprime. Na verdade, também Agostinho emprega algumas vezes, esta mesma expressão, *homuncio* e ainda *homunculi*, que aparecem, quer na *Cidade de Deus*, quer nas *Confissões*, e que significam a condição da nossa existência<sup>20</sup>. Todavia, a pequenez e a miséria de que fala Anselmo, não só é reveladora, da sua e da nossa existência diante da grandeza da essência de Deus, mas também do sentimento de pequenez diante da grandeza de uma tal indagação que o faz desejar excluir todas as coisas, à excepção de Deus, e assim, fechar a porta, de modo a procurá-lo. Verifica-se, portanto, um paralelismo linguístico, profundamente sugestivo, entre o primeiro período do texto e o segundo, que alterna entre *Eia nunc homuncio* e *Eia nunc ergo tu*: “E agora, portanto, ó Senhor, meu Deus (...) onde e como te procure, onde e como te encontre”<sup>21</sup>.

Klaus Kienzler efectua um estudo bastante interessante sobre a *Confessio fidei* e as *Meditationes*, de João de Fécamp († 1076), que se apoiam nas *Confissões* de Agostinho, em particular, na similitude entre a linguagem contemplativa da visão de Ostia e a linguagem contemplativa de João de Fécamp<sup>22</sup>. Por seu lado, João de Fécamp pode mostrar que a transição para o tempo de Anselmo foi realmente realizada<sup>23</sup>. Daí que se possa igualmente estabelecer um paralelismo entre a forma e o conteúdo de *Proslogion* 1 e algumas passagens do livro das *Confissões*<sup>24</sup>. A filiação do

---

memoria mea, domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi?”; VIII, 8, 19, p. 125: “Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaueram cum anima mea in cubiculo nostro”.

<sup>19</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 35, 5 (PL 36, col. 343): “Ibi est cubile, ubi nos Dominus Iesus Christus iubet orare: *intra in cubiculum tuum et claude ostium tuum*”; *Enarrationes in Psalmos* 33, sermo II, 8 (PL 36, col. 312): “Cum ergo intras cubiculum tuum intras cor tuum. Beati qui gaudent quando intrant ad cor suum”.

<sup>20</sup> *Aurelii Augustini opera De Civitate Dei*, XII, 19. Corpus Christianorum Series Latina, XLVII. Turnholti, Brepols, 1955, p. 375: “qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus”; *Confessiones*, I, 16, 26 (CC XXVII, p. 14): “Ego homuncio id non facerem?”.

<sup>21</sup> *S. Anselmi Cantuariensis Opera omnia, Proslogion*, 1, p. 98: “Eia nunc ergo tu, domine deus meus (...) ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo inveniat”.

<sup>22</sup> K. Kienzler, “Proslogion 1: Form und Gestalt”, in *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm’s Enthronement as Archbishop, 25 september 1093, pp. 38-45.

<sup>23</sup> K. Kienzler, “Proslogion 1: Form und Gestalt”, p. 45.

<sup>24</sup> K. Kienzler, “Proslogion 1: Form und Gestalt”, p. 41.

pensamento de Anselmo nalguns dos motivos fundamentais das *Confissões*, é bastante elucidativa. Por sua vez, João de Fécamp dá continuidade a esta filiação, na medida em que há um paralelismo textual entre os três autores, que passa necessariamente de Agostinho a João de Fécamp e deste, por sua, vez a Anselmo<sup>25</sup>.

## 2. A prova da existência no *De Libero arbitrio*

A prova da existência de Deus no *De Libero arbitrio* pode ser compreendida em três etapas fundamentais: o primeiro momento começa em II, 3, 7 e termina em II, 6, 13. Aqui, Agostinho concentra-se em demonstrar que encontramos na criatura racional três propriedades fundamentais: o ser, o existir e o intelectuar; o segundo momento inicia-se em II, 6, 14 e termina em II, 8, 24. Neste segundo momento, Agostinho procura demonstrar como esse princípio intelectual não é unicamente de natureza corporal, mas é de ordem racional; no terceiro momento, que se inicia em II, 9, 25 e termina em II, 16, 44, Agostinho descreve quais os conteúdos da razão que, no seu esforço de transcenderem a razão, descobre uma verdade imutável que se identifica com o ser verdadeiro, que é Deus.

Com efeito, a prova insere-se no livro II, como forma de completar a análise de Agostinho sobre a questão do mal e da liberdade humana, por meio da existência de um Deus verdadeiro, que se aceita por meio da fé, mas que, contudo, é necessário demonstrar, agora, pela razão. Na verdade, Agostinho sujeita a sua investigação a uma ordenação racional que justifica o plano da obra: primeiro, demonstrar que Deus existe; em seguida, saber se todas as coisas que provêm de Deus são boas; por último, se a vontade deve ser tida como um desses bens. Todavia, no processo de desenvolvimento da prova, podemos dizer que Agostinho responde às três questões, como ele próprio considera<sup>26</sup>.

A importância dada à razão, não só pelo método que ela instaura mas também pela sua poderosa capacidade, serve aqui como faculdade, capaz de confirmar o que se admite pela fé. Declara Agostinho, pela boca de

---

<sup>25</sup> Klaus Kienzler, “Proslogion 1: Form und Gestalt”, p. 45.

<sup>26</sup> *Aurelii Augustini Opera, De Libero arbitrio*, II, 18, 47 (CCL XXVII, pp. 268-269): “Satis mihi persuasum esse fateor, et quem ad modum manifestum fiat, quantum in hac uita atque inter tales quales nos sumus potest, deum esse, et ex deo esse omnia bona, quandoquidem omnia quae sunt, siue quae intellegunt et uiuunt et sunt siue quae tantum uiuunt et sunt siue quae tantum sunt, ex deo sunt. Nunc iam tertiam questionem uideamus, utrum expediri possit: inter bona esse numerandam liberam uoluntatem. Quo demonstrato sine dubitatione concedam deum dedisse nobis eam darique oportuisse. Bene meministi proposita et secundam questionem iam explicatam uigilanter animaduertisti. Sed uidere debuisti etiam istam tertiam iam solutam”.

Evódio: “Também defendo de modo inconcusso essa afirmação [que Deus existe] pela fé, mas não pela contemplação”<sup>27</sup>. Por isso mesmo, é que Agostinho replica neste mesmo contexto, que o insipiente diz no seu coração que Deus não existe. Tanto Agostinho como Anselmo utilizam a mesma citação bíblica que abre o início da prova. Tanto um como outro colocam em evidência este dado e, por conseguinte, a prova da existência de Deus terá que responder a esta dúvida do insipiente, que condensa em si mesmo as incertezas que a inteligência da fé permite. As razões do insipiente consistem em querer saber se aquilo em que acreditamos é verdadeiro<sup>28</sup>. Agostinho fala das incertezas do conhecer e do compreender, diante de uma fé que aceitando de forma inabalável, não a possuímos contudo, pela razão. Neste ponto, Agostinho e Anselmo partilham a mesma posição. Por isso, Anselmo, declara que Deus dá o entendimento da fé, de modo a entender-se que Deus existe e que é como o que acreditamos”<sup>29</sup>.

Anselmo expressa o mote da sua investigação no capítulo 1 do *Monologion*, quando afirma que pretende mostrar só pela razão (*sola ratione*) que há uma natureza divina superior a tudo quanto existe e que se basta a si própria. Para Agostinho, também é pela nossa razão (*ipsa ratio*) que podemos obter a certeza de que Deus existe e que é uma natureza eterna e imutável<sup>30</sup>. Por isso mesmo, as potencialidades da razão e da inteligência permitem que se demonstre a verdade do sumo bem, sem que, para isso, tenhamos que recorrer à fé<sup>31</sup>. Todavia, o mestre hiponense

<sup>27</sup> *Aurelii Augustini Opera, De Libero arbitrio*, II, 5, 12 (CCL XXVII, p. 238): “Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo”.

<sup>28</sup> *Aurelii Augustini Opera, De Libero arbitrio*, II, 2, 5 (CCL XXVII, p. 238): “«Dixit insipiens in corde suo: non est deus», hoc tibi diceret nec uellet tecum quod credis, sed cognoscere utrum uera credideris”.

<sup>29</sup> *S. Anselmi Cantuariensis Opera omnia, Proslogion*, 2, p. 101: “Ergo, domine, quia das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus”.

<sup>30</sup> *Aurelii Augustini Opera, De Libero arbitrio*, II, 6, 14 (CCL XXIX, p. 246): “et ipsa ratio, cum modo ad uerum peruenire nititur modo non nititur et aliquando peruenit aliquando non peruenit, mutabilis profecto esse conuincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento neque per tactum neque per gustatum nec per olfactum neque per aures neque per oculos neque per ullum sensum se inferiorem, sed per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simile t se ipsam inferiorem et se ipsam inferiorem et illum oportet deum suum esse fateatur”.

<sup>31</sup> *Aurelii Augustini Opera, De Libero arbitrio*, II, 9, 25 (CCL XXIX, p. 254): “Quam ob rem cum id nunc agatur inter nos ut non quid credamus respondendum sit, sed quid dilucida intellegentia teneamus, nullo modo tibi adi d quod interrogasti respondero potero, nisi quod credendo teneo, contemplando etiam et ratione cernendo nouerim, quae sit ipsa sapientia”; *idem*, p. 246: “Si sumum bonum omnibus unum est, oportet etiam ueritatem in qua cernitur et tenetur, id est, sapientiam, omnibus unam esse communem”; em II, 9, 27 vemos que Agostinho se esforça por



parece conferir maiores limitações à *sola ratione*, quando declara no *De Trinitate* que não basta ao homem possuir unicamente a razão (*sola ratione*) ou a ciência, mas que lhe é necessária a fé<sup>32</sup>. De forma semelhante, declara no livro do *De genesi ad litteram* esta mesma ideia, considerando que não nos devemos apoiar unicamente na razão mas igualmente na autoridade dos apóstolos<sup>33</sup>.

No entanto, no *De libero arbitrio* a prova da existência de Deus deverá ser formulada segundo a razão. Agostinho interroga então o seu interlocutor: por que razão não é suficiente acreditar nos testemunhos da autoridade de homens que acreditaram que Deus existe? A resposta de Agostinho é esta: “mas nós desejamos conhecer e compreender aquilo em que acreditamos”<sup>34</sup>. A *sola ratione* só se justifica em Agostinho, quando o princípio de que partimos é a fé. Por outras palavras, só pode ser conhecido aquilo que, primeiramente, é acreditado.

### 2.1 – *Quo nihil melius sit, ipse Deus est*

O nome divino que Anselmo escolhe para definir Deus é sobejamente conhecido. Esse nome, aparece claramente expresso no segundo capítulo do *Proslogion*, que o define como: *quo nihil maius cogitari possit* e ainda *aliquid quo maius nihil cogitari potest*. No contexto do *De libero arbitrio*, podemos encontrar duas passagens que se aproximam desta formulação. Agostinho afirma em II, 6, 14: *Si quid melius quam id quod in mea natura optimum est invenire potuero (...) deum quo nihil superius esse constiterit*. E em II, 15, 39: *Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est*. Toda-

---

mostrar que à diversidade de bens existentes e que são perceptíveis às diferentes pessoas, corresponde, contudo, a necessidade de um bem único e comum, bem esse, que é discernido pela inteligência, II, 9, 27: “Sicut ergo ista multa et diuersa sunt quae in luce solis homines uident et eligunt ad fruendum, lux tamen ipsa una, in qua uidet et tenet quo fruatur unius cuiusque intuentis aspectus, ita, etiam si multa sunt bona, eaque diuersa, et quibus eligat quisque quod uolet idque uidendo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte uereque constituat, fieri tamen potest ut lux ipsa sapientiae, in qua haec uideri et teneri possunt, omnibus sapientibus sit una communis”.

<sup>32</sup> *Aurelii Augustini De Trinitate*, XIV, 19, 26, (PL 42, col. 1058): “Sed iste cursus qui constituitur in amore atque investigatione veritatis, non sufficit miseris, id est, omnibus cum ista sola ratione mortalibus sine fide mediatoris”.

<sup>33</sup> *Aurelii Augustini Opera De Genesi ad litteram liber imperfectus*, I, par. 16 (PL 34 col. 245-246): “Veruntamen ut non sola ratione id agere viedamur, et auctoritas Jacobi apostoli adhidenda est, qui cum de lingua hominis loqueretur, ait: «in ipsa benedicimus Deum, et in ipsa maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt (Jacobi 3,9)»”.

<sup>34</sup> *Aurelii Augustini Opera, De libero arbitrio*, II, 2, 5 (CCL, XXIX, p. 239): “Sed nos id quod credimus nosse et intellegere cupimus”.

via, podemos encontrar outras formulações aproximativas, em outros textos. Por exemplo, no *De moribus ecclesiae catholicae et Manichae*, onde Agostinho declara: *Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intellegendus, aut credendus deus est*<sup>35</sup>.

A ocorrência da expressão *quo nihil melius sit ipse Deus est*, aparece no sermão 2 D (= 359 B), onde aí é afirmado, relativamente à natureza e essência de Deus: *Summum enim bonum nostrum et optimum, quo nihil melius sit, ipse Deus est*<sup>36</sup>. E nas *Confissões*: *neque enim ulla anima umquam potuit poteritue cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es* (“é que nenhuma alma jamais pôde ou poderá conceber alguma coisa melhor do que tu és, que és o supremo e o melhor bem”)<sup>37</sup>.

De igual modo, na epístola 155, Agostinho declara: *Quid autem eligamus, quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc Deus est* (“ora o que é que nós escolhemos que principalmente amamos, senão o que de melhor encontramos? É Deus”)<sup>38</sup>. A este respeito devemos igualmente referir que encontramos expressões similares na tradição clássica, sobre a definição de Deus, por exemplo, em Séneca<sup>39</sup> e em Cícero<sup>40</sup>.

Analisemos, de seguida, no segundo momento da prova, aquilo que Agostinho quer provar relativamente à existência de Deus. Vejamos, então, agora o primeiro contexto:

“Mas se nós pudéssemos encontrar algum ser de que não só não duvidas que existe mas que também é mais excelente do que a nossa própria razão, duvidarias chamar a esse ser, qualquer que ele seja,

<sup>35</sup> *Augustini opera omnia De moribus ecclesiae catholicae et Manichae*, II, 11, 24 (PL 32, col. 1355). Encontramos igualmente outras expressões similares neste mesmo texto, I, 3, 5: “id est autem quod dicimus optimum”; *De Civitate Dei*, 22, 30 (CC XLVII, p. 863): “quo melius et maius nihil possit esse, promisit”;

<sup>36</sup> *Sermones novissimi*, sermo 2 D (= 359 B), par. 7, in F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone, Vingt six sermons au peuple d'Afrique*. Paris, Etudes Augustiniennes, Antiquité, vol. 147.

<sup>37</sup> *Sancti Augustini Confessionum*, VII, 4, 6 (CC XXVII, p. 95).

<sup>38</sup> *Augustini opera omnia, Epistolae* 155, 4 (PL 33, col. 672): “Quid autem eligamus, quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc Deus est, cui si diligendo aliquid vel praeponimus, vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. Tanto enim nobis melius est, quanto magis in illum imus, quo nihil melius est”.

<sup>39</sup> Séneca, *Naturales questiones* I, 1, Praef. Ed. A. Gercke, 1907, p. 5: “Quid est deus? Mens universi quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet”.

<sup>40</sup> Cícero, *Tusculanes*, 26, 65. Trad. J. Humbert. Paris, 4ème ed., 1970, p. 40: “id quo ne in deo quidem quicquam maius intellegi potest”. Já quanto a Plotino, podemos encontrar em *Enéada*, V, 3,15: “ti gar na tou enos beltion é epekeina olôs”.

Deus? – Se eu pudesse descobrir algo (*quid melius*) de melhor do que aquilo que há de mais excelente na minha natureza, não diria de modo imediato que é Deus. Com efeito, não me agrada chamar Deus a um ser, ao qual a minha razão é inferior mas ao qual nenhuma realidade é superior”<sup>41</sup>.

Na verdade, num primeiro momento da prova, Agostinho demonstrara em primeiro lugar que, das três propriedades essenciais, a saber, o *esse*, o *vivere* e o *intelligere*, a inteligência é aquela faculdade que é superior às outras duas. A inteligência não só julga sobre o que é da ordem dos sentidos externos como também do que é da ordem do sentido interior (*sensus interior*). Por sua vez, o sentido interior pode julgar sobre o que é recebido pela sensibilidade externa e pode, por isso mesmo, aprovar a sua função ou censurar caso ela falhe. Este sentido interior tem uma função semelhante à do ‘sentido comum’ abordado por Aristóteles no *De anima*. Com efeito, o órgão do sentido interior pode julgar segundo as disposições sensitivas e por isso julga sobre o que sensaciona<sup>42</sup>. Desta feita, o sentido interior está entre a sensação e a inteligência<sup>43</sup>. Todavia, o sentido interior ainda não é a razão. Por isso, este sentido comum está para a ordem do existir e do viver, assim como a razão está para a ordem do intelecção. Deste modo, a razão supera estes dois princípios, da mesma maneira que o ser de Deus supera a razão. Daí que Agostinho interroga “se poderemos encontrar na natureza do homem algo mais sublime que a razão do homem”<sup>44</sup>. Mas por que razão Agostinho não aceita, de imediato, que pelos graus dos seres não se pode imediatamente aceitar que Deus está no cimo dessa hierarquia? Com efeito, o segundo e o terceiro momento da prova querem mostrar que a razão possui conteúdos que não

<sup>41</sup> *Aurelii Augustini Opera, De libero arbitrio*, II, 6, 14 (CCL XXIX, p. 246): “Quid si aliquid inuenire potuerimus quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est deum dicere? Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est inuenire potuero, deum esse dixerim. Non enim mihi placet deum appellare quo mea ratio est inferior, sed quo est nullus superior”.

<sup>42</sup> *Aurelii Augustini Opera, De libero arbitrio*, II, 5, 12 (CCL XXIX, p. 245): “Item sicut ille interior de auditu nostro iudicat, utrum minus an sufficienter intentus sit, sic iudicat auditus ipse de uocibus, quid earum leniter influat aut aspere perstrepat. Non necesse est ceteros sensus corporis persequi. Iam enim, ut opinor, animadvertis quid velim dicere, ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus iudicare”.

<sup>43</sup> *Aurelii Augustini Opera, De libero arbitrio*, II, 5, 12 (CCL XXIX, p. 245): “Quia moderatorem et iudicem quendam huius illum esse cognosco”.

<sup>44</sup> *Aurelii Augustini Opera, De libero arbitrio*, II, 6, 13 (CCL XXIX, p. 246): “Quare vide, obsecro, utrum aliquid inuenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius”.

são da ordem do mutável e do transitório mas que a razão é constituída por princípios que provêm do imutável.

A proximidade entre Agostinho e Anselmo está precisamente no facto de que a primeira definição de Deus identifica-o com o supremo ser. Todavia, se o nome anselmiano *quo maius nihil cogitari possit* se identifica com o supremo pensável, cujo mínimo pensável será o que declara o insipiente, “Deus não existe”, para Agostinho ao contrário, o supremo pensável não poderá ser, de imediato, Deus. Por que razão tal posição? A razão mais provável desta intenção é que Agostinho queria chegar à razão de existência de Deus por meio de um conceito supremo, a respeito do qual nada lhe pode advir de superior. Num outro texto de Agostinho, é reafirmada uma ideia semelhante, utilizando uma linguagem semelhante à empregue no *De libero arbitrio*: “este pensamento é tal, que a reflexão esforça-se por atingir um ser em relação ao qual, não há nada de melhor e de mais sublime” (*Ita cogitatur ut aliquid quo nihil sit melius atque sublimius, illa cogitatio conetur attingere*)<sup>45</sup>.

Ferdinand Van Steenberghen, no seu comentário à prova de existência de Deus de Agostinho, considera que esta prova poderia ser entendida de forma silogística, consistindo neste tipo de argumentação: “Se existe um ser superior ao espírito humano, esse ser é Deus. Ora, existe um ser superior ao espírito humano. Portanto, Deus existe”<sup>46</sup>.

Na verdade, este raciocínio simples e conclusivo de Van Steenberghen não se justifica plenamente, na medida em que Agostinho não afirma, imediatamente, que Deus é o ser imediatamente superior à razão, em virtude do facto de que a conclusão sobre a existência de Deus não pode ser o resultado do acto de pensar Deus, ou de chamar Deus ao ser *quo mea ratio est inferior sed quo est nullus superior*. Só a partir do momento em que se justifica e demonstra que, nas nossas mentes, encontramos verdades que são imutáveis e, segundo as quais, nós julgamos as coisas mutáveis, é que podemos, então, afirmar que Deus é essa verdade que é mais sublime que a razão, e segundo a qual, a razão pode entendê-lo como superior. Todavia, no terceiro momento da prova, onde a razão pretende atingir a sabedoria imutável, regista-se esta passagem:

<sup>45</sup> *Oeuvres de Saint Augustin. La Doctrine Chrétienne*, 11/2. Texte critique du CCL, revu et corrigé. Introduction et traduction de M. Moreau. Annotation et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 85.

<sup>46</sup> F. Van Steenberghen, *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?* Louvain-Paris, 1961, p. 69. Encontramos mais recentemente o estudo de T. Kondoleon, *Augustine's argument for God's Existence de libero arbitrio, book II*, in *Augustinian studies*, vol. 14, 1983, p. 108, uma argumentação semelhante, demonstrando que Agostinho segue as regras da lógica na primeira parte do argumento, embora acabe por não ser válido na sua integralidade.

“Ora, tu tinhas concedido que se eu demonstrasse existir alguma realidade superior às nossas mentes, confessarias que Deus existe, mas só no caso de nada haver ainda superior. Ouvindo o que me concedias, respondi que bastaria demonstrar isso. Com efeito, se há alguma realidade mais excelente, então, é Deus; se a não há (*autem non est*), Deus é imediatamente a mesma Verdade. Quer pois tal realidade exista (*illud sit*), quer não exista (*non sit*), não poderás todavia negar que Deus existe”<sup>47</sup>.

Ela é problemática e nós não podemos desenvolver aqui todos os problemas, que se nos levantam. Se há alguma realidade superior à nossa mente, então ela é Deus e a sua existência depende de nada existir de superior à nossa razão. Todavia, caso se negue essa existência, ela mesma é, imediatamente, a Verdade e parece então desnecessário procurar algo de mais superior que aquilo que pensamos desse ser, porque quer exista quer não exista, não se pode negar a existência de Deus. Por que razão negando essa realidade mais excelente, segue-se que a Verdade é Deus? E por que é que afirmando que exista ou não tal realidade, não se pode negar que Deus existe?

Uma coisa é certa: parece existir alguns vestígios do raciocínio de Agostinho no pensamento de Anselmo, quando o confrontamos com a passagem do final do capítulo 2 e o início do capítulo 3 do *Proslogion*. Se nos voltamos agora para o texto de Santo Anselmo encontramos esta argumentação:

“Se, portanto, aquilo maior do que o qual não pode ser pensado está apenas no intelecto, aquilo mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado é aquilo relativamente ao qual pode pensar-se algo maior. Existe portanto, sem dúvida, algo maior do que o qual não é possível pensar-se não apenas no intelecto mas também na realidade. Ora, isso é maior do que aquilo que pode pensar-se como não existente. Por isso, se aquilo maior do que o qual não é possível pensar-se pode pensar-se como não existente, isso mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado não é isso mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado, o que implica contradição.”<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *Aurelii Augustini Opera, De libero arbitrio*, II, 15, 39 (CCL XXIX, p. 263): “Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixerim satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa veritas deus est. Siue ergo illud sit siue non sit, deum tamen esse negare non poteris”.

<sup>48</sup> *S. Anselmi Cantuariensis Opera omnia, Proslogion*, 2-3, pp. 101-102: “Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non

A semelhança entre os dois textos está essencialmente em dois raciocínios.

**1** – Quer Agostinho quer Anselmo pretendem chegar a um conceito de Deus, que lhes é dado pela razão e pelo intelecto como sendo um ser superior àquilo que se pode pensar. Todavia, a existência de Deus em Agostinho não depende somente do facto de se pensar que Deus é um ser que é superior à nossa razão, pois esse ser que é superior à razão é ainda fruto e consequente da ideia da razão, ainda que ela tente transcender-se. Santo Anselmo é bem mais claro na distinção que faz entre a realidade que se pensa e que está no intelecto e a realidade que existe como tal. Se o que se intecciona implica que compreendemos o que essa realidade é, isso basta para assegurar a sua existência inelutável, no acto de pensar essa mesma realidade. Será que seria possível não pensar-se em Deus? Para Agostinho não é possível sequer ao insipiente pensar que Deus não existe, na medida em que a realidade veritativa de Deus não permite essa negação. De igual maneira, a existência do ser maior do que qual nada pode ser pensado de maior implica que não pode ser pensado que não existe, porque se assim fosse não seria esse mesmo ser.

**2** – O segundo raciocínio que possui algum traço de semelhança consiste no uso da contradição como forma de assegurar a existência do ser maior do que o qual nada pode ser concebido. Para Agostinho, aceitar que existe um ser superior à razão pode levar à ideia de que Deus existe. Todavia, a aceitar isto como prova, não é ainda seguro de que Deus existe desta maneira, enquanto pensado como tal. Se se prova que há uma realidade mais excelente, então, é Deus. Porém se não há, Deus é a mesma Verdade. Por conseguinte, quer exista tal realidade ou não, não se pode negar que Deus existe. A este nível, estamos no plano da existência *ipso facto* que se impõe ao pensamento. Para Agostinho, a existência de Deus precede e antecede o pensamento de existência que fazemos sobre Ele. Para Anselmo, ao contrário, é a grandeza veritativa da existência desse ser maior do que o qual nada se pode pensar que conduz à inevitabilidade da limitação da auto-negação do acto de pensar esse ser.

O argumento anselmiano estrutura melhor o que é da ordem do pensamento e o que esse pensamento implica. Pelo simples facto de que ao pensar-se (*cogitari*) isso mesmo que é o Ser maior do que o qual não é possível pensar-se de maior como não existente, não pode ser isso mes-

---

potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest.”

mo, porque entraria em contradição e, mais do que isso, não estaríamos a pensar o ser maior do que o qual nada pode ser pensado. A diferença entre Agostinho e Anselmo reside, portanto, na compreensão e no preenchimento da realidade que implica, quando falamos do ser de Deus.

## 2.2 – O que a razão concebe verdadeiramente, existe

Há um segundo motivo em que o pensamento de Agostinho e o pensamento de Anselmo se aproximam. A dado momento da prova, Agostinho declara, que o facto de conceber alguma coisa por um raciocínio verdadeiro, é necessário que essa coisa exista.

“Pode existir portanto, algo na natureza das coisas que a tua razão não concebe, mas que uma coisa que tu concebes por um raciocínio verdadeiro não exista, isso não pode ser, pois tu não podes conceber qualquer coisa de melhor na criação que tivesse escapado ao artífice da criação”<sup>49</sup>.

Lembremos, por sua vez, Santo Anselmo em *Proslogion*, capítulo 3:

“Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse”<sup>50</sup>.

Para Agostinho, o que a razão concebe por um raciocínio verdadeiro sobre um ser, isso implica que esse ser não pode não existir. Nesta passagem, a prova da existência de Deus já está concluída, mas a questão da verdade vem precisamente justificar o valor entitativo do ser verdadeiro por uma *vera ratione melius*. Na verdade, tudo o que a razão verdadeira pode apresentar de melhor ao espírito, corresponde à realidade do ser que existe como tal. Por conseguinte, uma *ratio melius* implica, necessariamente, a existência.

Já para Anselmo, Deus existe tão verdadeiramente que não pode pensar-se não existir.

“Ora isso mesmo és Tu, nosso Deus. Existes, portanto, tão verdadeiramente, Senhor meu Deus, que nem sequer é possível pensar-se que não existas. E com razão, pois, se alguma mente pudesse pensar

<sup>49</sup> *Aurelii Augustini Opera, De libero arbitrio*, III, 5, 13 (CCL XXIX, p. 283): “Potest ergo esse aliquid in rerum natura quod tua ratione non cogitas. Non esse autem quod uera ratione cogitas non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare quod creaturae artificem fugerit”.

<sup>50</sup> *S. Anselmi Cantuariensis Opera omnia, Proslogion*, 3, p. 102.

algo melhor do que tu, erguer-se-ia a criatura acima do criador e ajuzaria acerca do criador, o que é extremamente absurdo”<sup>51</sup>.

Enquanto que Agostinho parte de uma verdade pensada por meio de uma razão verdadeira, à qual corresponde uma existência que não pode deixar de existir, para Anselmo, o que existe tão verdadeiramente não pode ser pensado não existir, pois a simples possibilidade de pensar-se como não existente, já não seria, portanto, o *quo maius nihil cogitari potest*. São dois pontos de partida distintos mas que possuem algo de comum.

Agostinho parte do poder do raciocínio verdadeiro, isto é, do acto de pensar verdadeiramente, que tem como consequência a verdade necessária de algo existente. Trata-se da consistência do pensamento enquanto verdade de existência. Mas essa existência, implicada no pensar verdadeiro, possui um valor positivo e negativo. O valor positivo significa a existência de algo de facto, o valor negativo significa que o pensamento não pode pensar algo melhor do que aquilo que existe na criação, na medida em que se assim fosse, então, a razão estaria acima do Criador. Conclusão: ou Deus é o ser em relação ao qual nada de melhor pode ser pensado ou então nada mais é.

#### RESUMO

O objecto deste estudo teve a intenção de apresentar algumas afinidades de linguagem e de raciocínio entre o segundo livro do *De libero arbitrio* de Santo Agostinho e os primeiros três capítulos do *Proslogion* de Santo Anselmo, a respeito da prova da existência de Deus. Com efeito, para a maior parte dos agostinianos, e até mesmo dos anselmianos, há verdadeiramente uma filiação do pensamento de Santo Anselmo em Santo Agostinho. Podemos dizer que Anselmo de Cantuária é o principal propagador, ainda que de uma forma inovadora, de um certo pensamento agostiniano, que se reflecte na sua obra e, nomeadamente, no *Proslogion*. Esta influência denota, ao mesmo tempo, uma proximidade textual e conceptual, de que é a fonte criadora para o monge de Bec. De facto, para bem destrinçar os antecedentes do pensamento anselmiano, é preciso encontrar os princípios de formulação racional, que são semelhantes em Anselmo e Agostinho. Ora, foi nisso que consistiu o nosso trabalho, tanto mais que, entre os trabalhos existentes, assiste-se a uma abordagem menos desenvolvida a este propósito.

---

<sup>51</sup> *S. Anselmi Cantuariensis Opera omnia, Proslogion*, 3, p. 103: “Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum”.



## RÉSUMÉ

L'objet de cette étude a eu l'intention de présenter quelques affinités du langage et du raisonnement dans le deuxième livre du *De libero arbitrio* de saint Augustin et les premiers trois chapitres du *Proslogion* de saint Anselme, au sujet de la preuve de l'existence de Dieu. En effet, pour la plupart des augustiniens, voire même des anselmiens, il y a véritablement une filiation de la pensée de saint Anselme chez saint Augustin. Nous pouvons dire qu'Anselme de Canterbury est le principal propagateur, bien que de façon innovatrice, d'une certaine pensée augustiniennne qui se réfléchit dans son œuvre et notamment dans le *Proslogion*. Cette influence dénote à la fois une proximité textuelle et conceptuelle qui en est la source créatrice pour le moine de Bec. En effet, pour bien dégager les antécédents de la pensée anselmienne il faut trouver les principes de formulation rationnelle qui sont semblables chez Anselme et Augustin. Or, c'est en cela qui a consisté notre travail, d'autant plus que parmi les travaux existants, on assiste à une approche moins développée à ce sujet.